Logoi.ph – Journal of Philosophy – ISSN 2420-9775 - N. X, 24, 2024 (a cura di A. Caputo e G. Adesso)
Landscapes/Territories, Nature/Environment. Geophilosophical Issues?

Luca Mandara*

La liberazione della natura in Herbert Marcuse. Tra possibilità reale e apparenza estetica

Peer-reviewed article. Received: February 13, 2024. Accepted: March, 17, 2024.

Abstract. The paper deals with the concept of domination and liberation of nature in the work of Herbert Marcuse in order to bridge his theory of nature with his ambiguous evaluations on the environmental movement. He attributes to nature, in fact, a bidimensional character: limitation for freedom, on one side, and its ultimate root, on the other side. It results an irreconcilable dialectic between nature and society, subject and object, which, without renouncing to the hope of the reconciliation with nature, it limits it in the subjective mediation of aesthetics.

Il contributo si occupa dei concetti di dominio e liberazione della natura nell'opera di Herbert Marcuse, al fine di congiungerne la teoria con le ambivalenti valutazioni sul movimento ambientale. Il filosofo, infatti, conferisce alla natura un carattere bidimensionale, leggendola insieme come limite della libertà e sua radice fondamentale. Ne risulta un'irriducibile dialettica tra natura e società, soggetto e oggetto che, senza rinunciare alla speranza della conciliazione, limita tale sfera naturale alla dimensione soggettiva della mediazione estetica.

Key-words: *Nature, Critical Theory, Domination, Reconciliation, Aesthetic Mediation.*
Parole chiave: *natura, teoria critica, dominio, conciliazione, mediazione estetica.*

***

> Quanto grande, quindi, il distacco che necessariamente rimanga tra l'idea e la sua attuazione, nessuno può o deve determinarlo, appunto perché si tratta di libertà, che può superare ogni limite che le si voglia assegnare
> (I. Kant, *Critica della Ragion pura*)

1. A mo' di premessa

Oggi sono in molti a considerare Herbert Marcuse «l'autore più ecologista della Scuola di Francoforte»[1], l'unico, tra i francofortesi della prima generazione, ad occuparsi direttamente del neonato movimento ambientale. Spinti dall'aggravarsi della crisi ecologica, diversi commentatori discutono su come riattualizzare il suo pensiero, dividendosi tra chi cerca di trarre da esso il programma politico per un *Green Commonwealth* post-capitalistico e chi, invece, vuole vedervi *in primis* possibili strumenti pedagogici per radicalizzare la coscienza degli individui. Coloro che, invece, provano a mediare tra le pratiche auto-formative 'soggettive' della *Deep Ecology* e quelle più politiche 'oggettive' della *Social-Ecology*, lo fanno solo premettendo di rinunciare all'idea marcusiana dell'incompatibilità di principio tra logica capitalistica e logica ecologica[2].

Tale divisione, non necessariamente conflittuale, ricalca le ambiguità dello stesso Marcuse. Per certi aspetti, infatti, l'ecologismo era per lui da considerarsi «autentico» quando e se si scontrava con i poteri economico-politici del capitale confluendo in una «lotta militante socialista»; per altri, invece, era tale solo se, in quanto movimento «psicologico»[3],

* Assegnista di ricerca - Università di Napoli Federico II

[1] K. Favier, *Materialism in the Anthropocene: A Critique of the 'Domination of Nature' in the Frankfurt School*, "Emancipations: A Journal of Critical Social Analysis", II, 1, 2023, p. 4.

[2] Rispettivamente, cfr. C. Reitz, *The Revolutionary Ecological Legacy of Herbert Marcuse*, Daraja Press, Cantley 2022; R. Kahn, *The Educative Potential of Ecological Militancy in an Age of Big Oil: towards a Marcusean Ecopedagogy*, "Policy Futures in Education", IV, 1, 2006, pp. 31-44; A. Light, *Marcuse, Ecology and Environmentalism*, in J. Abromeit, W.M. Cobb (Eds), *Herbert Marcuse. A Critical Reader*, Routledge, London-New York 2004, pp. 227-235.

[3] Rispettivamente, H. Marcuse, *1970s Interventions. Ecology and Revolution*, in *The New Left and the 1960s. Collected Papers*, vol. III, ed. by D. Kellner, Routledge, London-New York 2005, p. 176 (d'ora in poi, *ER*. Qui

si sottraeva allo scontro diretto per dedicarsi all'auto-formazione di una nuova soggettività, come avviene, ad esempio, nelle sperimentazioni di rapporti non-utilitaristici con il mondo non umano[4].

Evasa e non ancora dibattuta resta la questione se tale ambivalenza rispecchi i cambiamenti vissuti dal movimento ecologico del tempo, dovendosi viceversa far risalire a una certa doppiezza intrinseca alla «teoria della natura» che Marcuse elabora ben prima dei suoi interventi «esplicitamente dedicati a problemi ecologici», e che pure ne «anticipano i temi principali»[5]. A nostro modo di vedere, infatti, il suo concetto di natura presenta almeno *due* facce: «limite insormontabile della libertà», la natura è, insieme, la «radice della libertà dell'uomo»[6]. Detto in altri termini: se per un verso essa rappresenta la dimensione oggettiva, esterna e interna all'uomo, soggetta in quanto tale al conflitto tra pratiche e teorie del dominio e della liberazione, per altro verso resta una dimensione transtoricamente scissa dal soggetto razionale che, anelando in modo permanente ad essa, rischia di confondere il proprio bisogno di conciliazione con la realtà data.

Come si vede, trattasi di questioni complesse, che vale senz'altro la pena provare qui, brevemente, a ripercorrere.

2. Esperienze di conflitto: la mortificazione della natura

Le prime riflessioni di Marcuse sul concetto di natura risalgono agli anni Venti-Trenta, quando, impegnato ad integrare fenomenologia heideggeriana e marxismo dialettico, egli si occupa della categoria di oggettivazione nella produzione storico-sociale. In opposizione alla concezione economicistica della socialdemocrazia tedesca, ingenua e fenomenologicamente naturalistica, il produrre non è, per il giovane pensatore, un'attività di mediazione organica tra uomo e natura. Il bisogno che esso soddisfa non va infatti inteso in senso fisiologico-naturale, ma ontologico: *Lebensnot* indica la «manchevolezza originaria» dovuta alla «sovrabbondanza essenziale dell'esistenza umana rispetto ad ogni possibile situazione di se stessa e del mondo»[7]. In questa prospettiva, evidentemente, l'uomo è «essere naturale», ossia «oggettivo».

Tuttavia, il suo essere naturale presto si rivela un essere «storico-sociale»: «l'oggettivazione appartiene in quanto tale all'essenza dell'uomo – come la sua naturalità – e quindi non può essere 'soppressa'; secondo la teoria rivoluzionaria ciò che può e deve essere soppresso è solo una determinata forma dell'oggettivazione: la reificazione, l''estraneazione'»[8].

Ora, se la componente naturale è così declinata, va da sé che la libertà umana non può essere intesa come esenzione dalla fatica dell'oggettivazione, quanto piuttosto come il *telos* della produzione delle necessità per la sopravvivenza, ben oltre quest'ultima anche in una società libera. L'esonero, in questo contesto, pertiene piuttosto al gioco, che proprio per

---

e per le successive citazioni dall' inglese, la traduzione italiana è mia) e H. Marcuse, *Ecology and the Critique of Modern Society*, in *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation. Collected Papers*, vol. V, ed. by D. Kellner and C. Pierce, Routledge, London-New York 2011, p. 212.

4 Va notato in proposito che per il filosofo restava del tutto indeciso se pratiche radicali come il «vegetarianesimo» potessero universalizzarsi in una società futura, potendo al più valere, per la prassi politica dell'oggi, come «idea regolativa». Cfr. H. Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, Beacon Press, Boston 1972, p. 68 (d'ora in poi, *CR*).

5 T. Luke, *Marcuse's ecological critique and America*, in J. Abromeit, W. Cobb (Eds.), *Herbert Marcuse*, cit., p. 239.

6 H. Marcuse, *Oltre il marxismo cattivo*, in *Marxismo e Nuova Sinistra. Scritti e interventi*, vol. II, a cura di R. Laudani, Manifestolibri, Roma 2007, pp. 277-278 (d'ora in poi, *OM*).

7 H. Marcuse, *Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro nella scienza economica*, in *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, tr. it. di C. Ascheri, H. Ascheri Osterlow e F. Cerruti, Einaudi, Torino 1969, p. 167 (d'ora in poi *FL*).

8 H. Marcuse, *Nuove fonti per il materialismo storico*, in *Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932*, tr. it. di A. Solmi, Einaudi, Torino 1975, pp. 78-79.

questo è un'attività assolutamente non necessaria, meramente funzionale a un successivo ritorno al lavoro, secondo la massima aristotelica del «divertirsi per essere laborioso»[9].

Successivamente, la collaborazione con l'Istituto per la Ricerca Sociale negli anni Trenta e la tarda integrazione tra marxismo e psicoanalisi negli anni Cinquanta, spingono Marcuse a determinare più da presso i caratteri economici, politici e psicodinamici del suo concetto di società e di natura.

In questa fase, pur senza il peso dell'ontologia, la natura resta comunque il prodotto del lavoro sociale. Lungi dall'essere un progressivo trionfo su una natura irrazionale e violenta, la cosiddetta «civilizzazione», invece, è stata in larga misura un processo barbarico di «brutale e dolorosa» trasformazione della natura vieppiù conformata alle esigenze della «società di mercato» e, nella contemporaneità, del «capitale monopolistico avanzato»[10]. Non è un caso, del resto, che un tale adattamento abbia comportato innanzitutto un epocale disciplinamento della «natura *umana*: i sensi e gli impulsi fondamentali dell'uomo», da organi del piacere, sono diventati meri strumenti per un lavoro sempre più alienato ed estraneo alla soddisfazione. Soggettivamente pronto a usare la propria natura quale mero strumento per altri, l'individuo non solo si auto-dispone ad essere mercificato e comandato, ma si prepara a sua volta ad assoggettare senza riguardo la «natura *esterna*: l'ambiente esistenziale dell'uomo, la 'lotta con la natura' in cui egli forma la sua società»[11].

Di più. Secondo il francofortese, il processo pratico di dominio viene dialetticamente favorito e giustificato dallo stesso apparato culturale egemone, il quale, auto-rappresentandosi come pensiero disincantato e in grado di liberarsi progressivamente delle concezioni magico-mitiche, fa della natura una dimensione sovra-naturale, qualcosa che sfugge e resiste alla comprensione e all'azione razionale, da sostituirsi – si badi bene – con l''altra' e più comprensibile natura regolata da leggi razionali. È chiaro come in questa prospettiva venga del tutto meno il contrasto tra leggi della natura e leggi della società, dato che la prima si accorda *de jure*, e si accorderà poi *de facto* dopo l'intervento umano, agli scopi della ragione.

A tale concetto si affianca, dal canto suo, un concetto di libertà sempre più «trascendentale»[12]: il presupposto che «ogni oggettività si costituisce all'interno della soggettività», priva a priori l'oggetto di una sua consistenza e conferisce al soggetto razionale, sciolto da ogni vincolo di dipendenza dall'esterno, poteri illimitati nel disporre dell'oggetto.

L'esempio più conosciuto e discusso dell'opera di Marcuse è la critica alla scienza e alla tecnica, o meglio, alla mitizzazione irriflessa ed inconsapevole degli elementi di dominio che le costituiscono. L'emancipazione della scienza dal concetto metafisico di natura, scrive il filosofo in *L'uomo a una dimensione*, si è basata sulla sua progressiva purificazione da ogni qualità intrinseca, ossia da ogni sostanzialità, fino a giungere all'indeterminabilità dei quanti. Vittime sono state proprio quelle «qualità individuali, non quantificabili [che] ostacolano il cammino ad un'organizzazione di uomini e cose impostata secondo la forza, misurabile, che si può estrarre da essi». La scienza progetta così il mondo secondo un «a priori tecnologico»[13] in cui l'oggetto è uno spazio-tempo astratto, privo di una propria finalità, incapace di resistere e sfuggire alla calcolabilità e quindi ad un eventuale intervento tecnico che, dal canto suo, non viene mai escluso: al contrario, la dominabilità mediante la produzione, è la sua unica sostanza.

[9] *FL*, p. 158.
[10] *ER*, p. 174.
[11] *CR*, p. 39.
[12] H. Marcuse, *Sulla dialettica. Materiali di Alpbach*, "Shift. International Journal of Philosophical Studies", 1, 2018, pp. 199-120 (d'ora in poi, *MA*).
[13] H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, tr. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino, Einaudi, Torino 1999, pp. 171 e 161 (d'ora in poi, *UD*).

È relativamente facile intravedere l'affinità tra questa astrazione teorica e la pratica storica della «produttività crescente»[14] del capitalismo, che riduce nei fatti, con la violenza diretta o indiretta del mercato, il mondo umano e non umano ad «un mero oggetto di dominio»[15], posto «'lì gratis'» e naturalmente disposto ad «essere sfruttato» senza limiti né conseguenze irreparabili.

In questo senso, senz'altro più complesso, e più traumatico, fu per Marcuse scoprire che una tale impostazione orientava, prima ancora dell'idea hegeliana del sistema assoluto, lo stesso metodo della negazione. In quanto interna, infatti, la dialettica «conosce l'estraneazione, non però l'estraneo; l'estrinsecazione, non però l'estrinseco, il fuori»[16]. L'*auto*-negazione del soggetto nell'oggetto, la sua *auto*-emancipazione dal suo stesso interno, infatti, esclude a priori la possibilità che la negazione venga da fuori, imprevedibile, e/o che possa sconfiggere o distruggere una volta e per tutte le forze dell'emancipazione: la dialettica, prosegue il filosofo, «conosce il tramonto – ma non quello senza resurrezione». Fissata una volta e per tutte in questa forma, la negazione interna rassicura pertanto del fatto che il soggetto – lo spirito assoluto o la forza produttiva – supererà sempre e comunque ogni suo limite interno, in quanto 'suo' prodotto, senza rischiare mai la morte. Lo stesso carattere interno della dialettica trasfigura dunque il soggetto in un'entità non-finita, né naturale né storica, poiché chiusa alla possibilità che l'empiria e la contingenza possano 'urtarlo' da fuori, non continuando ma arrestando il suo progresso.

Non sembra casuale, spiega Marcuse a conclusione del suo intervento, che la teoria socialista miri alla scientificità identificando la liberazione con la continuazione del progresso delle forze produttive ereditate e salvate dalla distruzione dei rapporti di proprietà; come a dire che essa non è in grado di contestare il presupposto, già capitalistico, che la dipendenza dal bisogno sia una mancanza da cui occorre sempre liberarsi, a prescindere dalla sua determinazione storica, affinché la soddisfazione illimitata diventi motivo di servitù volontaria e consumismo distruttivo.

Perché è ormai di questo che per Marcuse si tratta. Auschwitz, Hiroshima-Nagasaki, la crisi ambientale, su cui interviene per la prima volta nel 1972 riferendosi all'«ecocidio» con cui si perpetua il «genocidio» in Vietnam mediante il napalm, sono eventi storici di fronte ai quali non è più possibile nascondere come «l'esigenza di uno sfruttamento sempre più intenso si scontra con la natura in quanto tale», intesa sia come natura esterna, perché «*riduce ed esaurisce progressivamente le risorse*», sia come natura interna, nella misura in cui essa «è la fonte e il *locus* delle pulsioni di vita che lottano contro le pulsioni all'aggressività e alla distruzione». Violentando la prima, si esaurisce la seconda, e si libera la distruttività naturale dell'uomo. Piuttosto che emancipare, questa forma «allargata» dello sviluppo sociale stimola una distruzione che, minacciando le basi naturali, va ben oltre la crisi di capitale: il «risanamento come ambiente umano» della natura è ormai una «questione di sopravvivenza»[17].

Giunta a questo punto, la teoria critica di Marcuse si allontana dall'«ottimismo ontologico»[18] hegeliano e dall'«armonia prestabilita tra lo sviluppo delle forze produttive e la liberazione degli uomini»[19], per osservare la natura in tutta la sua consistenza

[14] H. Marcuse, *Il problema della violenza in Walter Benjamin*, in *Filosofia e politica. Scritti e interventi di Herbert Marcuse*, vol. V, a cura di R. Laudani, Manifestolibri, Roma 2019, p. 342.
[15] *UD*, p. 10.
[16] *MA*, p. 199.
[17] *ER*, pp. 174-175.
[18] H. Marcuse, *Protesta e futilità*, in *Lezioni americane (1966-1977)*, a cura di L. Mandara, Mimesis, Milano 2021, p. 45. Prosegue Marcuse: «abbiamo imparato che lo stadio successivo *non è necessariamente lo stadio* superiore e che il sistema di vita guastato, corrotto, può mostrare uno spaventoso potere di resistenza, *di* immunità al pensiero, all'azione critica – fino al punto di sconfiggere, assorbire, o uccidere le forze della negazione». Secondo L. Casini, *Marcuse. Maestro del '68*, Il Poligono, Roma 1981, pp. 151-152, con *Eros e civiltà*, «sono intervenute nella posizione di Marcuse modificazioni profonde che lo portano a respingere una concezione puramente attivistica della ragione» di matrice hegeliana.
[19] *MA*, p. 189.

materialisticamente indipendente, facendone un «limite insormontabile della libertà»[20], qualcosa che, irriducibile agli scopi umani, può giungere senz'altro a contrastarli.

Molto giocò, nella maturazione di questo pensiero, non solo la frequentazione con Heidegger, ma la stessa conoscenza della teoria freudiana delle pulsioni. Al pari di Horkheimer e Adorno, Marcuse infatti ricorse alla meta-psicologia di Freud tanto per svelare la preistoria naturale-pulsionale della società quanto per fare emergere le conseguenze distruttive derivanti da un eccesso di sacrificio libidico in nome del progresso: «non dobbiamo [...] farci ingannare», avverte il *Disagio nella civiltà*, che «tale atteggiamento della civiltà sia del tutto innocuo. La vita sessuale dell'uomo civilizzato è comunque seriamente danneggiata e talvolta dà l'idea di una funzione in fase regressiva, come, nel loro ruolo di organi, sembrano essere anche dentature e capelli»[21].

Tuttavia, se Freud accede all'esperienza del limite naturale solo attraverso la pulsione di morte, la cui distruttività metafisica rimuove e nega la sua stessa origine sociale, per Marcuse risulta vero l'opposto: a celarsi dietro *Thanatos*, nella sua lotta eterna contro l'odiato gemello *Eros*, è la stessa devastazione sociale. Sarebbe questo il grande errore dello psicoanalista viennese: dimenticare e rendere meccanica la dialettica tra natura e civiltà, facendo con ciò regredire l'idea di libertà, per altri aspetti materialistica, in quel «concetto idealistico»[22] in voga da Kant in poi.

Gravi, a modo di vedere del francofortese, sono le conseguenze di tale impostazione. A partire da quest'idea astratta di una natura *solo* distruttiva, deriva la definizione di una libertà che, in grado di esercitarsi *esclusivamente* nella dimensione «morale – interiore, intelligibile», giustifica la ragione rendendola l'unico freno di quell'auto-distruzione che, in realtà, è essa stessa a generare attraverso un'implacabile repressione delle pulsioni.

Ma se così stanno le cose, occorre trovare un altro modo di guardare alla natura, alla libertà, e al loro stesso rapporto.

3. Esperienze di pacificazione: l'auto-sublimazione della natura

Per Marcuse, quindi, è il dominio storico e sociale, sedimentatosi in forme di produzione e consumo via via più distruttive, a costituire la causa principale della riduzione pratica e teorica della natura umana e non-umana a mero materiale, morto e passivo; allo stesso modo, è questo tipo di supremazia che impedisce di riconoscere nel mondo naturale un «soggetto nei suoi diritti – un soggetto che vive in un comune universo umano»[23]. Infine, non è difficile comprendere come sia proprio un tal genere di violenza a indirizzare la «rivolta della natura oppressa»[24] verso modalità tanatico-distruttive, capaci, a loro volta, di alimentare e sostenere la distruttività sociale.

Occorre pertanto aprire gli occhi e, quale premessa necessaria per poter anche solo parlare di «liberazione della natura»[25], prendere atto del mutamento storico subito da tale

---

[20] *OM*, pp. 277-278.
[21] S. Freud, *Il disagio nella civiltà*, a cura di S. Mistura, Einaudi, Torino 2010, p. 49.
[22] H. Marcuse, *Teoria degli istinti e libertà*, in *Psicanalisi e politica*, tr. it. di L. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1968, pp. 27-28.
[23] *CR*, p. 60.
[24] T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 2010, p. 199 (d'ora in poi, *DI*). Il tema evoca ed amplia alla sfera pulsionale il concetto di 'vendetta della natura' di cui aveva già parlato Engels riferendosi alle conseguenze dello sfruttamento capitalistico. Cfr. J.B. Foster, P. Burkett, *Marx and the Earth*, Brill, Leiden-Boston 2016, in part. pp. 165-203.
[25] *CR*, p. 66. Oltre che la *Dialettica dell'illuminismo* e *Il concetto di natura in Marx* di Alfred Schimdt, citato da Marcuse in *ivi*, p. 62, altri suoi importanti riferimenti per l'idea di liberazione della natura sono i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* del giovane Marx – che rilegge in chiave estetica in *ivi*, pp. 63-69; il socialismo utopistico di Charles Fourier, di cui tratta in vari lavori tra *Eros e civiltà* (1955) e *Saggio sulla liberazione* (1969), mediato dalla lettura di Walter Benjamin, come attestato in H. Marcuse, *Il problema della violenza in Walter Benjamin*, cit., p. 342: «di fronte al mostruoso concetto della produttività distruttiva, per il quale la natura 'è lì gratis' per essere sfruttata, Benjamin aderisce all'idea di Fourier di un lavoro sociale che, 'lungi dallo sfruttare la natura, è in grado di sgravarla dalle creature che dormono latenti nel suo grembo».

concetto. Evidentemente trattasi di un gesto nient'affatto sufficiente: la natura, anche quella umana, deve risultare «suscettibile di un simile progetto», la cui non semplice richiesta è indicare «forze *nella* natura che sono state distorte o soppresse – forze che potrebbero sostenere e favorire la liberazione umana».

È dunque una tale ricerca che spinge Marcuse ad indagare i territori della dimensione estetica, del tutto inesplorati sia dalla teoria marxiana ortodossa sia da quella freudiana.

In particolare, nel capitolo omonimo di *Eros e civiltà*, dedicato alla teoria estetica del Settecento, Marcuse fa riferimento alla riflessione kantiana, ritenendo che la *Critica del Giudizio* sia la «guida migliore per comprendere la piena portata della dimensione estetica»[26].

A dir la verità, spiega altrove, già nella *Critica della ragion pura* il filosofo di Königsberg si era occupato della sensibilità, conferendole «il ruolo attivo, costitutivo» di «dare forma alla ragione, vale a dire nel formare le categorie entro cui il mondo viene ordinato, esperito, trasformato. I sensi non sono meramente passivi, recettivi: hanno le loro proprie 'sintesi' a cui essi sottomettono i dati grezzi dell'esperienza»[27]. Qui le forme della sensibilità sono però le «pure 'forme dell'intuizione' (spazio e tempo)», la cui astrattezza è a priori resa conforme alle esigenze di un intelletto altrettanto puro, cui spetta soltanto la libera spontaneità.

Nella *terza Critica*, invece, il giudizio estetico è autonomo, mentre il sentimento di piacere e dispiacere su cui si fonda, acquista caratteristiche simili a quelle che la tradizione filosofica attribuiva alle facoltà superiori: libertà dall'interesse per l'esistenza dell'oggetto o dell'idea e 'interesse' per la pura forma; universalità soggettiva, senza concetto; finalità senza fine; necessità esemplare: caratteristiche, nota Marcuse, tutte fondate trascendentalmente sul *libero* gioco di immaginazione e intelletto. È una rivoluzione copernicana: *aesthesis* può ora indicare non solo una facoltà «'pertinente ai sensi'», volta unicamente a recepire passivamente materia grezza dall'esterno per l'esercizio formativo delle facoltà superiori, ma una «recettività creativa» relativa «'alla bellezza e all'arte'»[28], cioè a quei valori culturali 'alti' e tradizionalmente associati alla libera creatività.

La *Critica del Giudizio* rappresenta perciò uno «sviluppo» nella concezione kantiana della sensibilità – o della natura, che dir si voglia – e, contestualmente, della libertà: «l'altra faccia del Kant moralista»[29].

Vediamo in che termini.

Innanzitutto, a colpire il francofortese è come, adesso, la libertà venga attribuita al «gioco dell'immaginazione», cioè ad una «funzione estetica [...] attinente ai sensi e quindi recettiva», che è anche capacità «creativa» di costituire la «forma estetica» del bello, dunque «opera (o piuttosto gioco) dell'immaginazione»[30]. Come a dire che qui la bellezza è una forma «sensuale piuttosto che concettuale» a cui Kant associa un piacere valido «universalmente e necessariamente» per ogni soggetto percipiente. Legato a una «forma estetica sublimata»[31], nettamente distinta dal piacevole disordinato dei sensi e dalla stima rigorosa della morale, il piacere estetico resta tuttavia «sempre ancora piacere».

Non solo. In virtù dei suoi caratteri ibridi, posta com'è 'tra' sensi e ragione, libertà e necessità, la dimensione estetica può contenere «principi validi per tutte e due i regni» che

---

[26] H. Marcuse, *Eros e civiltà*, tr. it di L. Bassi, Einaudi, Torino 2001, p. 196 (d'ora in poi, *EC*). Secondo S. Catucci, *Postfazione. Estetica della speranza*, in H. Marcuse, *Teoria critica del desiderio. Scritti e interventi*, vol. IV, a cura di R. Laudani, Manifestolibri, Roma 2011, pp. 267-285, rispetto al collega Adorno, Marcuse risale «kantianamente» dall'opera d'arte, l'oggetto, alla sua condizione soggettiva, la dimensione estetica, il cui piacere viene connotato sensualmente attraverso Freud. Per un approfondimento delle letture marcusiane sulla filosofia di Kant, mi permetto di rimandare a L. Mandara, *Critica e liberazione. Herbert Marcuse lettore di Kant*, Giannini, Napoli 2023.
[27] *CR*, p. 63.
[28] *EC*, pp. 197 e 201.
[29] H. Marcuse, *Seminario sulla* Critica del Giudizio, in *Su Kant. Lezioni*, tr. it di L. Mandara, Mimesis, Milano 2023, pp. 73 e 95.
[30] *EC*, pp. 198-199.
[31] *Ivi*, p. 204.

lo stesso Kant aveva scisso nelle due precedenti *Critiche*, assecondando così il «conflitto, generato dal progresso della civiltà, tra le facoltà inferiori e quelle superiori dell'uomo»[32].

Di certo influenzato dalle letture schilleriane, Marcuse trae dalla *Critica del Giudizio* un'altra via per la liberazione[33]. Si tratta di un «illuminismo estetico»[34], che raccoglie le intenzioni emancipative dell'epoca, perseguendole attraverso la liberazione della «sensualità dal dominio repressivo della ragione». Liberato il potenziale di auto-sublimazione in un «*ordine dei sensi*»[35] regolato dalla «'finalità senza fine'» e dalla «legalità senza legge», la ragione stessa si può ora confrontare con una nuova sensibilità che, a lei più affine, le permetta di desublimare la propria rigidità e di liberarsi da ingiustificate paranoie di sicurezza e disciplina.

In questo modo, disponendo diversamente i rapporti intra-facoltari, la dimensione estetica dischiude e rappresenta una diversa via che lo spirito ha di accedere all'esperienza della natura come limite: essa rovescia il segno negativo di *Thanatos* in quello positivo della «riconciliazione (unione) erotica dell'uomo e della natura nell'atteggiamento estetico, dove l'ordine è bellezza, e il lavoro è gioco»[36]. La natura perde i tratti minacciosi di un mondo privo di risorse, gli unici che un soggetto già predisposto alla caccia aggressiva può cogliere e proiettare in essa, in favore di quelli pacificati, ludici e abbondanti dell'*Eros*:

> affermatosi come un principio di civiltà, l'impulso del gioco trasformerebbe letteralmente la realtà: a questo punto la natura e il mondo oggettivo non verrebbero più intesi principalmente come dominatori dell'uomo (come nella civiltà primitiva) né come dominati dall'uomo (come nella civiltà costituita), ma piuttosto come oggetto di 'contemplazione'. Con questo cambiamento dell'esperienza fondamentale e formativa, cambia l'oggetto dell'esperienza stesso: liberata dal dominio violento e dallo sfruttamento violento, e formata invece dall'impulso di gioco, la natura sarebbe anche liberata dalla propria brutalità e libera di sviluppare la piena ricchezza delle sue forme 'inutili', che esprimono la 'vita interna' dei suoi oggetti[37].

Le parole di Marcuse sono chiare. Osservata secondo quest'angolazione, la dimensione estetica indica la possibilità di un'altra *storia* nel rapporto tra natura e ragione; una storia in grado di sfuggire alla tragica dialettica dell'Illuminismo[38].

Si tratta ora di comprendere in che misura, nell'opera del francofortese, la conciliazione con la natura resti un'*idea soggettiva*, pronta a fornire all'*immaginazione* altri percorsi, oppure non venga identificata con alcune tendenze *oggettive*, ancorché represse ed inespresse, presenti nello spazio della società.

---

[32] *Ivi*, pp. 197 e 200.

[33] Occorre brevemente notare come, nella lettura di Marcuse - *ivi*, pp. 196 e 200 - l'immaginazione, «che è la 'terza' facoltà mentale» e il «centro» della mente, finisca con l'acquistare la funzione di «mediazione»; dal canto suo, la dimensione estetica sorge come «la dimensione intermedia, nella quale s'incontrano natura e libertà»: in essa, «la natura diventa possibilità di libertà, necessità di autonomia».

[34] T. Perlini, *Cosa ha veramente detto Marcuse*, Ubaldi, Roma 1968, pp. 133-139.

[35] *EC*, pp. 198 e 201. All'opposto, in *ivi*, p. 240, il dominio ha sempre fatto leva proprio su una capacità naturale dell'uomo di frenare i propri impulsi immediati per superare la costrizione «cieca» del bisogno e mirare al «piacere», che «ha in sé un elemento di autodeterminazione». Anche in questo caso, il tema viene trattato nella *Dialettica dell'illuminismo* che Marcuse, d'altronde, cita esplicitamente.

[36] *EC*, pp. 207 e 197.

[37] *Ivi*, p. 208.

[38] Il mito è già illuminismo anche per Marcuse, ma non perché, come nel lavoro di Horkheimer e Adorno, già racconta dell'eroe prometeico della prestazione che salva il Sé rinunciando al piacere distruttivo di Pandora, ma perché, in *ivi*, p. 188, ricorda l'esperienza erotico-estetica, liberatrice della natura, di Orfeo – il cui canto «placa il mondo animale, riconcilia il leone con l'agnello e il leone con l'uomo [...] infrange la pietrificazione, fa muovere le foreste e le rocce – ma le muove per farle partecipi della gioca» – e di Narciso, la cui ricerca della proprio immagine bella dà voce alla natura: «all'amore di Narciso risponde l'eco della natura».

4. La conciliazione sociale e i suoi limiti

Dato il legame stabilito tra dimensione estetica e dimensione pulsionale, l'alternativa appena accennata di una conciliazione estetica tra natura e società è strettamente connessa ai possibili rapporti che Marcuse stabilisce tra arte e realtà. La sua opera, infatti, percorre le vie opposte dell'«*Aufhebung*» dell'arte in una «società come opera d'arte»[39] da un lato, e della sua «*permanenza* […] in tutti i sistemi sociali»[40], dall'altro lato.

A favore della sostenibilità della prima ipotesi va ricordato che con natura 'interna' il filosofo non intende affatto i confini dell'Io, ma una «soggettività comprendente che va al di là dell'Io»[41]. Per lui, infatti, le «pulsioni primarie» sono oggettuali, «implicano l'altro, nell'*Eros* così come nella distruzione. Esse contengono l'universale: sono pulsioni dell'individuo – ma dell'individuo in quanto 'essere generico'». Rivolti ad oggetti sensibili, i limiti della loro soddisfazione e i caratteri dei sensi saranno pertanto definiti dalle forme sociali. Gli impulsi sono infatti «flessibili ed adattabili alle condizioni oggettive già date»[42]. Come a dire che, non solo non esiste una presunta fissità naturale, ma è grazie alla natura che «gli esseri umani sono liberi e capaci di riconciliare le loro pulsioni primarie col principio di realtà costituito – *o di cambiarlo*».

Il percorso tracciato è chiaro. Alla luce della «contraddizione assoluta tra ricchezza sociale e suo uso distruttivo»[43] della società capitalistica avanzata, la supposta mancanza naturale di beni, sempre più determinata dal conflitto di classe, avrebbe finalmente termine, permettendo così all'esuberante *Eros* di varcare i confini dell'arte separata, privilegio di pochi, e di investire i rapporti sociali.

Innanzitutto, cadrebbe la separazione eretta per esigenze di dominio tra *Ananke* ed *Eros*. La penuria (*Lebensnot*) non sarebbe più una condizione ontologica, ma «la barriera che ostacola la soddisfazione delle pulsioni vitali che vogliono il piacere, non la sicurezza». Il lavoro, dal canto suo, istinto non speciale e nient'affatto penoso in sé o contrario all'*Eros*, diventerebbe lo strumento di *Eros*, «la realizzazione collettiva» delle sue originarie aspirazioni.

Anche l'opposizione tra morale rigoristica e piacere sfrenato andrebbe riscritta: all'opposto di quanto prospetta l'ipotesi freudiana, qui la ribellione pulsionale dei figli mirerebbe a ripristinare un ordine sociale di soddisfazione, non una società di pervertiti. Nella loro lotta, infatti, non sono presenti solo la colpa per avere minacciato la sicurezza garantita dal Padre o la paura per «lo spettro della liberazione completa dal bisogno e dal dolore, contro la soddisfazione integrale»: nell'inconscio vive anche quella colpa «per un'azione che non è stata compiuta: *la liberazione*»[44], che potrà tornare ad ossessionare gli individui e spingerli pulsionalmente al Grande Rifiuto.

Evidentemente, anche da questo punto di vista, la natura, lungi dall'essere il limite della liberazione, sarebbe la «radice della libertà dell'uomo», l'apertura «alla prassi della libertà nell'ambito della necessità»[45].

«I fatti sono lì sotto i nostri occhi»[46], scrive Marcuse dopo il Maggio parigino, riferendosi al rifiuto dei rapporti gerarchici di ogni tipo, figure paterne comprese. Dalle «sperimentazioni sovversive delle 'comuni'»[47], alla lotta contro il lavoro di fabbrica e l'educazione repressiva, fino ai nuovi movimenti femministi, ecologisti e di liberazione

---

[39] H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione. Dall''uomo a una dimensione' all'utopia*, tr. it. di L. Lamberti, Einaudi, Torino 1969, p. 58 (d'ora in poi, *SL*).
[40] H. Marcuse, *Sull'estetica*, in *Su Kant*, cit., p. 101 (d'ora in poi, *ES*).
[41] H. Marcuse, *Protosocialismo e tardocapitalismo. Verso una sintesi storica a partire dall'analisi di Bahro*, in *Marxismo e Nuova Sinistra*, cit., p. 271 (d'ora in poi, *BH*).
[42] *OM*, p. 278.
[43] *ER*, p. 174.
[44] *EC*, p. 233 e pp. 106-107.
[45] *OM*, pp. 277-278.
[46] *SL*, p. 10.
[47] *ER*, p. 175.

coloniale, il pensatore ritrova un filo conduttore non tanto nell'appartenenza ad una stessa classe, quanto in una comune «sensibilità radicale»[48] che ricorre a «contenuti e valori» dell'immaginazione per ricercare nuove forme di vita *hic et nunc*.

«Questa opposizione», scrive, «mobilita così le forze della rivoluzione in una dimensione che il marxismo – e non solo – ha trascurato [...]: la natura ribelle, umana e esterna»[49]. Siamo evidentemente al cospetto di una vera e propria «fondazione biologica della prassi politica»[50], che ridefinisce i rapporti tra natura e rivoluzione: la natura non «aspetta la rivoluzione!»[51] in maniera passiva, ma si mostra il primo «alleato» nella prassi rivoluzionaria.

Sarebbe legittimo supporre, a questo punto, la scomparsa dell'altro concetto di natura, quello che vede in essa un limite della libertà; cosa questa che farebbe ricadere la riflessione marcusiana in una filosofia dell'identità, colpevole di riproporre sotto il concetto di natura i medesimi poteri assoluti, infinitamente creativi, altrimenti attribuiti alla ragione[52].

Altri luoghi testuali, tuttavia, suggeriscono una direzione diversa.

Molto spesso, infatti, il filosofo, opera una precisa distinzione. Per quanto non 'personale' nel senso dell'Io, nota ad esempio, la dimensione oggettuale della natura interna non va identificata del tutto con quella sociale: «non tutto», afferma, «è colpa della società classista, dello sfruttamento, dell'economia di scambio. E il proletariato non è il Salvatore. I limiti della liberazione, e quelli del desiderio, risiedono nella dualità antagonistica dell'universale e del particolare, del soggetto e dell'oggetto»[53].

È bene dunque tenere presente tale differenza, da cui derivano conseguenze di non scarso rilievo.

In primo luogo, si pensi al rapporto con la natura esterna nel lavoro. Non c'è dubbio, sostiene Marcuse, che la produzione possa venire «umanizzata» abolendo il conflitto di classe: altrettanto certo, però, resta il fatto che anche in una società libera il lavoro è «appropriazione di un oggetto (vivente) da parte di un soggetto» che – lo ricorda proprio la concezione estetica kantiana – «esiste precisamente come oggetto nei suoi diritti – cioè, come soggetto!». In questo senso, quale soggetto-oggetto senza scopo, la natura può essere «ostile all'uomo» anche in una società senza classi; allo stesso modo in cui il rapporto con essa può restare una «lotta» contro «l'impenetrabile resistenza della materia; la natura non è una manifestazione dello 'spirito', ma piuttosto il suo *limite* fondamentale»[54].

In secondo luogo, i «limiti della personalizzazione della politica»[55] riguardano la stessa natura interna. Pur non rinunciando all'idea che la libertà possa e debba radicarsi nella dimensione personale e sensibile degli individui, il filosofo ritiene storicamente prematura non solo la totale «esternalizzazione» della «riserva ultima all'interno della dimensione personale», ma la considera in generale poco auspicabile visto che «il potenziale umano 'ultimo' non coincide affatto con una bontà radicale: è piuttosto energia erotica *quanto* distruttiva»[56]. Sarebbe a dire che, senza una certa repressione, la politica si riduce allo sfogo di una «emozionalità a ruota libera»[57] – tra l'altro sempre più distruttiva ed incapace di quella mediazione con l'esistente, assolutamente necessaria invece per una prassi concreta.

---

[48] *CR*, p. 63.
[49] *BH*, p. 269.
[50] C. Reitz, *Ecology and Revolution*, cit., p. 141.
[51] *CR*, p. 74.
[52] Cfr. in proposito, M. Jay, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950*, tr. it. di N. Paoli, Einaudi, Torino 1979, pp. 103-104, laddove afferma che, diversamente dai colleghi Adorno e Horkheimer, Marcuse tende all'identità positiva di ragione e realtà.
[53] H. Marcuse, *Lettera ai surrealisti di Chicago*, in *Teoria critica del desiderio*, cit., p. 277 (d'ora in poi, *LC*).
[54] *CR*, p. 69. Per A. Light, *Marcuse, Ecology and Environmentalism*, cit., pp. 232-233, l'«idea marcusiana di una soggettività della natura ha anticipato molto dell'etica contemporanea non-antropocentrica».
[55] *OM*, pp. 276-277.
[56] *BH*, p. 271.
[57] H. Marcuse, *L'università e la trasformazione radicale della società*, in *Lezioni americane*, cit., p. 64.

Non c'è però ambito del pensiero di Marcuse in cui si manifesta più chiaramente l'esigenza di chiarire i limiti della conciliazione, delle sue parole sulla «fine dell'arte in una società libera»[58].

Poco prima di morire, in un intervento del marzo 1979, egli ammette di aver sostenuto una tale tesi «in passato»: adesso, aggiunge, «non posso più farlo!». Pur ribadendo la sua contrarietà all'intimismo borghese dell'*art pour l'art*, al rispecchiamento realistico dell'estetica marxista ortodossa e al populismo delle avanguardie, egli sottolinea infatti come il «medium» dell'arte risieda in una «sensibilità» che, affatto confinata nell'Io, affonda piuttosto le sue «radici transtoriche» nella «dimensione profonda della vita: nel dominio degli impulsi fondamentali di *Eros e Thanatos*. L'arte è, nella sua essenza, al servizio dell'*Eros*, della lotta incessante delle Pulsioni di Vita contro la Morte e la Distruzione»[59].

Evidentemente, dunque, la dimensione naturale non può mai risolversi del tutto nell'oggettività storico-sociale. Le parole scritte in *Die Permanenz der Kunst* sono significative a riguardo: nel sottolineare che la natura è storica, Marcuse aggiunge anche che «la storia è radicata nella natura. E la teoria marxista è la meno giustificata a ignorare il metabolismo tra gli esseri umani e la natura, e a denunciare come concezione ideologica regressiva l'insistenza su questo *humus* naturale della società»[60].

Pertanto, l'arte diventa rivoluzionaria laddove è in grado di non fissarsi su uno dei due poli, seguendo piuttosto la loro dialettica.

È l'importanza conferita alla forma estetica a confermarlo. Solo mediante la trasformazione estetica, che viola l'immediatezza del contenuto e reprime una mimesi immediata, il materiale tratto dal contesto storico di volta in volta dato può esprimere altro da ciò che è: l'universale; solo grazie alla sua 'mediazione repressiva', la sensibilità è sublimata, assurgendo a quella comunicabilità universale che altrimenti le mancherebbe. La forma estetica non è pertanto, come suggerito in *Eros e civiltà*, opera della sola immaginazione: al contrario, essa è «ricreazione della realtà per mezzo della sensibilità e di un'immaginazione 'regolata'» da parte di una ragione, a sua volta, ormai diversa. In breve:

> l'arte può svolgere questa funzione propedeutica solo se possiede una sua propria razionalità: una funzione *cognitiva*, che dischiuda una sua propria realtà, la quale, sotto forma di un mondo immaginario, fittizio, rivela *più* (qualitativamente e quantitativamente) sulla condizione umana di quanto faccia la realtà costituita e ciò che essa offre [...]. L'arte è la rivolta della sensibilità *e* della ragione, dell'inconscio e dell'immaginazione – in nome di una *nuova* sensibilità *riconciliata* con la ragione [...]. Il mondo dell'arte appare come un 'mondo capovolto', dove le cosiddette forze 'irrazionali', *emozioni*, *passioni*, *fantasie*, assumono una verità e una razionalità proprie. Come tali, preannunciano un *nuovo Principio di Realtà* e una nuova moralità, liberata dalla tirannia del Principio di Prestazione. Questa è la rivolta nascosta che è contenuta in ogni autentica opera d'arte[61].

Eppure, prosegue Marcuse, la stessa tensione a rendersi autonoma mediante la forma, nel mentre la concilia al suo interno, rende l'apparenza qualitativamente diversa dall'esistenza. Proprio in quanto conserva una qualità ideale, allora, l'arte non abbellisce ideologicamente l'esistente; al contrario, la sua stessa permanenza prova, in negativo, l'assenza di libertà nella realtà e stimola quel marxiano «bisogno di 'cambiare il mondo'»[62], che non saranno certo «più Ifigenie»[63] a soddisfare, ma che risiede in essa come «imperativo

[58] *ES*, p. 104.
[59] *Ivi*, p. 99.
[60] H. Marcuse, *La dimensione estetica*, in *La dimensione estetica. Un'educazione politica tra rivolta e trascendenza*, a cura di P. Porticari, Guerini & Associati, Milano 2002, p. 22 (d'ora in poi, *DE*). Il concetto marxiano di *metabolism* è centrale nell'eco-marxismo contemporaneo. K. Saito, *Marx in the Anthropocene. Toward the Idea of Degrowth Communism*, Cambridge University Press, Cambridge 2023, p. 70, n. 212, cita infatti questo passo quando annovera Marcuse tra i padri dell'eco-marxismo, giudizio condiviso anche da J.B. Foster, P. Burkett, *Marx and the Earth*, cit., pp. 2 e 50.
[61] *ES*, pp. 98-99.
[62] *Ivi*, p. 103.
[63] *DE*, p. 43.

categorico»[64]. Così, l'arte rimanda alla politica per realizzare la sua «idea regolativa», fintanto che, dal canto suo, quest'ultima apprende da essa di non aver ancora realizzato la conciliazione, acquistando perciò la consapevolezza che la libertà è «davvero l'infinito mai raggiungibile»[65]: un compito inesauribile e, insieme, il segno della necessità di una «rivoluzione permanente» verso «una sempre più pacifica, gioiosa lotta con l'inesorabile resistenza della società e della natura»[66].

Così, in parziale e solo provvisoria conclusione, a voler provare a tratteggiare un quadro della riflessione di Marcuse sulla natura, potremmo affermare che, dagli scritti giovanili fino agli ultimi lavori sull'estetica, la sua riflessione sul tale concetto prova ad articolarsi, con gradi ed esiti diversi, secondo una dialettica binaria e critica che, al tempo stesso, nega l'impulso – compreso il proprio – all'identità così come quello alla differenza assoluta: la «verità del materialismo dialettico», scrive in *Die Permanenza der Kunst*, è la «non-identità tra soggetto e oggetto»[67]. Ciò significa che, a parere del filosofo, per essere materiale, concreto, e soprattutto critico, il pensiero deve tenersi all'esperienza dell'abisso e dello scontro con un 'fuori' che gli si oppone: «l'universale (la società, la comunità) è come tale essenzialmente altro dal particolare (l'individuale), anche se non si impone su di esso come un potere indipendente, è materia, natura che conserva in sé un'oggettività indissolubile nella soggettività dell'uomo»[68].

È esattamente dalla consapevolezza di questo scarto che un pensiero materialistico trae il bisogno dell'idea di una conciliazione con la natura, la quale diviene, allo stesso tempo, indice di quanto è inesponibile e scopo cui tendere; immagine necessaria, costitutiva dell'umano come soggetto scisso dall'oggetto e proprio per questo fonte della sua ribellione pratica e teorica.

In questo contesto non c'è dubbio che sia la dimensione estetica, in cui pur sopravvive la memoria della riconciliazione, a costituire il «*medium* in cui il cambiamento sociale diventa un bisogno personale, la mediazione tra la pratica politica della trasformazione del mondo e il bisogno personale di liberazione»[69]. Tuttavia – si badi bene – questo medium «è esattamente l'opposto dell'*Aufhebung*: mantiene la contrapposizione e nello stesso tempo assolve da essa. Si può dire che è medio di pacificazione di un mondo che resta in conflitto»[70].

Trattasi di una posizione complessa che, pur nella sua ambivalenza, ha tuttavia il pregio di riattualizzare il «materialismo ecologico»[71] di Marcuse, facendo di esso un metodo critico capace di smascherare false identità e, insieme, di aprirsi al nuovo senza scadere nell'aspettativa, tipica di un certo utopismo millenaristico, di «uno stato in cui tutte le potenzialità dell'uomo e della natura» – ritenute «intrinsecamente 'buone' e conciliabili tra loro» – «siano realizzate»[72]. Avvertimenti, questi, che possono essere di un certo aiuto nel difendersi sia dalle false malìe di un'«ecologia capitalistica», che limita a città verdi e spot

[64] *ES*, p. 103.
[65] H. Marcuse, *La rivoluzione culturale*, in *Oltre l'uomo a una dimensione. Scritti e interventi*, vol. I, a cura di R. Laudani, Manifestolibri, Roma 2005, p. 165.
[66] *CR*, p. 71.
[67] *DE*, p. 28. Di dialettica binaria, di ispirazione più kantiana che hegeliana, ha parlato R. Barilli, *Tra presenza e assenza. Due modelli culturali in conflitto*, Bompiani, Milano 1974, p. 87. Sulla integrazione tra principio critico kantiano e dialettica hegeliana, ha scritto, in uno dei primi saggi 'metodologici' di teoria critica, M. Horkheimer, *Materialismo e metafisica*, in *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, vol. I, a cura di A. Schmidt, Einaudi, Torino 1974, pp. 47-52.
[68] *LC*, p. 177.
[69] *CR*, p. 59.
[70] V. d'Anna, *Herbert Marcuse. Il positivo nella filosofia negativa*, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 94.
[71] C. Reitz, *Ecology and Revolution*, cit., p. 141. In *ivi*, p. 54, Reitz oppone la rigidità del dualismo di Horkheimer e Adorno alla «rete ecologica di mutualità e interdipendenza» dell'ecologia di Marcuse, precisando che il suo concetto di natura come 'alleato' della rivoluzione non intende un «soggetto che può scegliere se agire su di noi (o meno)», ma che «umanità e natura sono dialetticamente interdipendenti».
[72] *ES*, p. 104.

pubblicitari l'esigenza di una «liberazione ecologica rivoluzionaria»[73], sia da tutte quelle proposte teoriche che, a fronte degli ultimi risultati della ricerca tecno-scientifica e delle conseguenti trasformazioni delle forme sociali, non si impegnano a determinare, magari per porvi un qualche riparo, la forma storica del conflitto tra uomo e natura[74].

---

73 *ER*, pp. 174-175.

74 Per una rassegna critica del monismo tra uomo e natura prospettato dal 'nuovo materialismo' e per una riflessione sui suoi risvolti ecologici cfr. L. Pellizzoni, *Cavalcare l'ingovernabile. Natura, neoliberalismo e nuovi materialismi*, Orthotes, Napoli 2023. Per un approfondimento del dibattito tra monismo e dualismo in campo eco-marxista, cfr. J. Bergamo, *Marxismo ed ecologia. Origine e sviluppo di un dibattito globale*, Ombre Corte, Verona 2022.